

ANA-STANCA TABARASI-HOFFMANN

Søren Kierkegaards Baader-Rezeption im historischen Kontext

Der vorliegende Beitrag¹ versteht sich als Rekonstruktion eines philosophisch-theologischen Dialogs, den die Zeitgenossen Søren Kierkegaards in seinem Werk erkannten bzw. erkennen sollten und der für den heutigen Leser nicht mehr ohne zusätzliche Erklärungen verständlich ist. Indem ich Kierkegaards Verhältnis zur Gedankenwelt Franz von Baaders untersuche, gehe ich davon aus, dass die traditionelle, enthistorisierende Betrachtung des Dänen als absoluter Einzelgänger die Einsicht in die Besonderheit der Kierkegaardschen Philosophie verstellt, und eine rezeptionsgeschichtliche Analyse keineswegs die Originalität Kierkegaards leugnet, sondern zum besseren Verständnis seiner Gedanken beiträgt. Der Beitrag beschreibt in einem ersten Schritt Kierkegaards Verhältnis zu einigen Vertretern der katholischen Romantik, gibt sodann einen Überblick über die Baader-Rezeption in Dänemark, stellt Kierkegaards Verweise auf Baader in diesen Kontext und diskutiert schließlich am Beispiel der Sünden- und der Zeitproblematik bei Baader und Kierkegaard, inwiefern Kierkegaards Baader-Rezeption eine Ausnahme von seiner antiromantischen Haltung bilden könnte.

1. Kierkegaard und der Katholizismus

Die Kierkegaard-Forschung² hat mehrfach darauf hingewiesen, dass bestimmte Aspekte der Auseinandersetzung Kierkegaards mit der

1 Meine Beschäftigung mit der Baader-Rezeption Kierkegaards geht auf ein Forschungsprojekt am New Europe College, Bukarest, in den Jahren 2006–2007 zurück, im Laufe dessen auch Teilaspekte dieser Arbeit vorgetragen wurden. Die Endfassung entstand 2011–2012 am Institut für Religionsgeschichte der Rumänischen Akademie, während der Förderung durch das Programm POSDRU 89/1.5/S/61104: *Die sozial-humanistischen Wissenschaften im Kontext der globalisierten Entwicklung*. Beiden Instituten sei herzlich für die Unterstützung gedankt.

2 Vgl. Heinrich Roos: *Søren Kierkegaard og katolicismen. Foredrag holdt i Søren Kierkegaard Selskabet den 22. januar 1952*. Kopenhagen 1952; Marie Mikulová Thul-

104 dänischen Kirche den Anschein erwecken könnten, er habe sich in Richtung des Katholizismus bewegt. Sein dialektisches Verständnis von Katholizismus und Luthertum, das oft die positiven Aspekte des Katholizismus hervorhebt und den Verfall des Protestantismus feststellt, spielt auch für seine Baader-Rezeption eine Rolle.

So weist Kierkegaard in den späten Journalaufzeichnungen auf die Notwendigkeit einer Rückkehr zum Kloster und zur klösterlichen Askese hin, die jedoch nicht mit einer Rückkehr zur päpstlichen Politik gleichzusetzen sei. Das Luthertum habe sich als menschliche Reform entpuppt, indem es alles erleichterte; eine göttliche Reform dagegen würde alles erschweren.³ Dennoch sei die Reformation nicht rückgängig zu machen und habe als Korrektiv des Katholizismus ihre historische Berechtigung. Nur dürfe man aus einem Korrektiv nicht undialektisch eine Norm machen, weil diese in der zweiten Generation ins Gegenteil des Beabsichtigten umschlage.⁴ Martin Luther sei kein Dialektiker gewesen und habe dadurch das Umschlagen der Kirchenreform ins Gegenteil bewirkt:

O Luther, Luther; du hast doch eine ungeheure Verantwortung, denn wenn ich näher hinsehe, sehe ich immer deutlicher, dass du den Papst gestürzt – und ›Publikum‹ auf den Thron gesetzt hast. Du hast den Begriff des neuen Testaments vom ›Martyrium‹ verändert, hast die Menschen gelehrt, durch die Zahl zu siegen.⁵

Romantische Quantifizierungskritik und Konservatismus kommen hier zu Wort. In diesem Sinne ist auch Kierkegaards Hinweis auf die Notwendigkeit apostolischer Autoritätsstrukturen zu verstehen,

strup: »Lidelsens problematik hos Kierkegaard og mystikerne«. In: *Kierkegaardiana* 3 (1959), S. 48–72; Jack Mulder, Jr.: *Kierkegaard and the Catholic Tradition: Conflict and Dialogue*. Bloomington 2010.

3 Søren Kierkegaards *Papirer*, Bd. I–XIV, 2. Aufl. Hg. v. P. A. Heiberg, V. Kuhr und E. Torsting; ergänzt von Niels Thulstrup. Kopenhagen 1968–1978, hier: Bd. XI¹ A 134 (Aufzeichnung aus dem Jahr 1854). Diese Ausgabe wird im Folgenden als *Papirer*, gefolgt von Band- und Fragmentnummer, zitiert.

4 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), XI¹ A 28.

5 Ebd., XI¹ A 108 (Übersetzung zit. nach Søren Kierkegaard: *Gesammelte Werke. Die Tagebücher*, übersetzt von Hayo Gerdes. Düsseldorf/Köln 1962–1974, Bd. 5, S. 106).

welche, anders als bei Martin Luther, »im Interesse Gottes« und nicht »im Interesse der Menschen« wirkten.⁶ Ein Standpunkt, der in Richtung eines sakramentalen Priestertums geht, sich vom »Priestertum aller Getauften« entfernt, und auch in der kleinen Schrift *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* (1845) zentral ist.⁷

Die Ähnlichkeit der Leidensproblematik bei Kierkegaard und den Mystikern, sowie die thomistische Herkunft der Kierkegaardschen Prädestinationslehre wurden ebenfalls hervorgehoben. Zum freien Willen etwa äußert Kierkegaard sich folgendermaßen:

Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu es einer machen kann, ist dies: es frei zu machen. Eben dazu, dies tun zu können, gehört Allmacht. [...] Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte kann sich ganz hingeben, aber dergestalt, dass man, indem man allmächtig sich zurücknimmt, den Empfangenden unabhängig macht.⁸

Es sollte allerdings auch darauf hingewiesen werden, dass Kierkegaards Kritik an der dänischen Staatskirche und der Rolle des »Publikums« in Religion und Gesellschaft, sowie seine Hevorhebung des Individuums und des Leidens als Wahrheitsbezeugung auch pietistischen Einflüssen⁹ zu verdanken sind und nicht nur katholischen Vorbildern.

Kierkegaards Annäherung an katholische Gedanken schließt außerdem Standpunkte, die dem Katholizismus widersprechen,

6 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), XI² A 66.

7 Søren Kierkegaard: *Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder Der Begriff des Auserwählten*. Unter Mitwirkung der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hg. u. eingel. v. Walter Rest. München 1977, S. 301–305.

8 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), VII¹ A 134 und Søren Kierkegaard: *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*. Anhang zu: *Eine literarische Anzeige*. Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf 1954, S. 124 f.

9 Zu den pietistischen Einflüssen vgl. Aurelia Astner: *Kierkegaard und der Pietismus*. Innsbruck 2009; Christopher B. Barnett: »Socrates the Pietist? Tracing the Socratic in Zinzendorf, Hamann, and Kierkegaard«. In: *Kierkegaard Studies* (2010), S. 307–323; Christopher B. Barnett: *Kierkegaard, pietism and holiness*. Farnham 2011.

106 nicht aus. Beispiele dafür sind seine Berufung auf das Paradoxon und seine Reaktion gegen Hegels Erklärung der Glaubensinhalte durch die Vernunft. Für Kierkegaard ist der Glaube nicht das Resultat eines Erkenntnisprozesses, sondern ein Sprung, eine Wahl, die in dem Augenblick getroffen werden muss, wo die Vernunft zwei Möglichkeiten gegeneinander hält. Das Wissen hat keine Bedeutung für den Glauben.¹⁰ Die historischen Zeugnisse gelten insofern nicht mehr, wie im Katholizismus, als *praeambula fidei*; nur die innere Erfahrung zählt.¹¹ Was allerdings einer Gründung des Glaubens auf dem persönlichen Bedürfnis gleichkommt.

Die Diskussion über Kierkegaards geistige Verwandtschaft mit dem Katholizismus ist eng mit der Frage verbunden, welche katholischen Autoren er gelesen hatte und aus welcher Sicht diese im Dänemark seiner Zeit interpretiert worden sind. So ist zum Beispiel Kierkegaards Interesse an den Schriften Johann Adam Möhlers und Joseph von Görres' hervorgehoben worden.¹²

Johann Adam Möhlers Buch *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832) verband die Kritik am indifferenten Staatskirchentum, dem die Wahrheitsfrage gleichgültig sei, mit Vorschlägen zur Verbesserung des interkonfessionellen Verhältnisses. Die Kirchenspaltung erklärte Möhler durch das Streben der Fraktionen nach Wahrheit und damit durch ihren Wunsch, ein reines und ungetrübtes Christentum zu erhalten. Das legitimierte auch den Dialog der Kirchen über die Wahrheit. Eine Rezension dieses Buches, die 1834 in der *Tidsskrift for udenlandsk katolsk litteratur* (Bd. II, H. 1) erschienen war, regte Kierkegaard im November 1837 zu Überlegungen¹³ über den dogmatischen Unterschied zwischen den beiden Kirchen an. Darin vertrat er die Meinung, dass das beiderseitige Verständnis der Kirchen durch die Klärung ihrer unterschiedlichen Antworten auf die Frage, wie man

10 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), X 4 A 349.

11 Vgl. hierzu Hermann Diem: *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*. Zollikon/Zürich 1950, S. 178.

12 Vgl. Roos: *Søren Kierkegaard og katolicismen* (s. Anm. 2), S. 12–16.

13 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), I A 37.

die göttliche Gnade erlangen kann, gefördert werden könne: 107
nämlich, ob die Gnade durch die Wirkung des Heiligen Geistes
vorbereitet wird oder allein vom Handeln des Menschen abhängt.
Außerdem las Kierkegaard 1838 Möhlers Monographie *Athanasius
der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem
Arianismus* (Mainz 1827).¹⁴

Von Joseph von Görres las er 1838 die Streitschrift *Athanasius*
»nicht nur mit den Augen, sondern mit meinem ganzen Leib, mit
der Herzgrube«. ¹⁵ Görres hatte sie als Reaktion auf das »Kölner
Ereignis« geschrieben, der Verhaftung des Bischofs von Köln,
Clemens August Droste zu Vischering, durch die preußische
Regierung. Nach dem Anschluss des Rheinlandes und Westfalens
an Preußen (1815) waren Spannungen zwischen der Berliner
Regierung und der katholischen Kirche entstanden. Die Katholiken
waren in den westlichen Provinzen mehrheitlich und an die
liberalere Kirchenpolitik Napoleons gewöhnt, während Preußen
den Protestantismus de facto als Staatskirche ansah.

Der Streit über die Forderung des Bonner Dogmatikprofessors
und Kantianers Georg Hermes, nichts, was der Vernunftkenntnis
widerspricht, dürfe als offenbarte Glaubenswahrheit gelten, und die
Kontroverse über die Mischehen bildeten zwei Höhepunkte des
Konflikts. Da der Kölner Bischof den Hermesianismus in der
theologischen Ausbildung verhindern wollte und damit der
preußischen Vorstellung vom Lehrbetrieb widersprach, sich
außerdem auch weigerte, die Kinder konfessionsverschiedener Ehen
in der Konfession des Vaters erziehen zu lassen, wurde er fest-
genommen. Die Proteste, die daraufhin entstanden, führten zur
Stärkung des politischen Katholizismus und nahmen erst 1840 mit
dem Wechsel auf dem preußischen Königsthron ein Ende. Görres'
Athanasius, das in diesem Kontext eine Trennung von Staat und
Kirche forderte, löste einen wahren Flugschriftenstreit aus.

Für Kierkegaard mag die von Görres vorausgesetzte Trennung
zwischen Rationalismus und christlichem Glauben von Wichtigkeit

14 *Søren Kierkegaards Skrifter*. Hg. v. Søren Kierkegaard Forschungszentrum. 55 Bde.
Kopenhagen 1997 ff., hier: Bd. 18, S. 353–359 (im Folgenden zitiert als *SKS*, ge-
folgt von Band und Seitenzahl).

15 *SKS* (s. Anm. 14), Bd. 18, S. 102.

108 gewesen sein, die Görres zu einer umfassenden Kulturkritik ausgedehnt hatte. Sie betraf auch den Klerus, der zum rationalistischen Beamtentum verkommen sei:

Der eigentliche Geist des Christentumes aber versiegt in diesem dumpfen, unfruchtbaren Getreibe; der Quell jenes Öles, das die Gemüther schmeidigend, und zur höheren Weihe sie vorbereitend, vom Fuße des Altares ausgehen soll, vetrocknet und versiegt; und das Volk, seiner Nothdurft entbehrend, verwildert und erlahmt.¹⁶

Dass die katholische Kirche traditionell die Vernunft nicht negativ betrachtet, sondern sie (neben der Schrift) als Offenbarungsquelle angesehen hatte, erklärt Görres geschichtsphilosophisch, indem er erst für die Neuzeit einen Riss feststellt, der Vernunft und Offenbarung getrennt habe, da die Protestanten den Grundsatz *sola scriptura* eingeführt hatten. Neben Baader ist er es, dem Kierkegaard sein Bild des katholischen Mittelalters verdankt, u. a. die geschichtsphilosophischen Kommentare über die Trennung von Geist und Sinnlichkeit, die A. in *Entweder-Oder*¹⁷ darlegt.

Vermutlich hat Kierkegaard am *Athanasius* also die Frage nach dem Zugang zum religiösen Glauben in der Moderne fasziniert, auf die er später eine eigene Antwort geben sollte: Dieser Zugang sei nicht über den Weg der Vernunft, sondern aus der inneren Erfahrung der Zerrissenheit und der existentiellen Verzweiflung heraus zu suchen. Die Autonomie des Individuums manifestiert sich gerade in der Erkenntnis seiner Abhängigkeit von Gott. Vernunft und Moralität schaffen keine existentielle Gewissheit.

2. Zur Baader-Rezeption in Dänemark

Die Schriften des deutschen Kirchenstreits hätten vielleicht keinen so starken Eindruck auf Kierkegaard hinterlassen, wenn sie nicht einer Debatte verwandt gewesen wären, die ungefähr zeitgleich im

¹⁶ Joseph von Görres: *Athanasius*. 4. Aufl. Regensburg 1838, S. 117.

¹⁷ *SKS* (s. Anm. 14), Bd. 2, S. 68 ff.

Intellektuellenmilieu des dänischen ›Goldenen Zeitalters‹ geführt wurde. 109

Zur Zeit Kierkegaards gab es in der dänischen Kirche mehrere Strömungen: viele Rationalisten, einige Pietisten, eine im Wachsen begriffene Gruppe von Grundtvigianern, die sich im Gegensatz zu den Rationalisten definierte, sowie Traditionalisten, die keiner dieser Strömungen angehörten. Der Bischof Friedrich Christian Carl Heinrich Münter (1761–1830) hatte beim Reformationsjubiläum von 1817 und beim Jubiläum der Mission Ansgars von 1826 die rationalistische Grundanschauung verteidigt, doch zeigte eben die Notwendigkeit seiner Hirtenbriefe, dass diese nicht mehr so starken Einfluss hatte.

Von der Kritischen Philosophie geprägt, betonte der theologische Rationalismus das System sittlich-religiöser Erkenntnis, die allen Menschen verständlichen Wahrheiten der Schrift. Die Orthodoxie vertrat dagegen die Unantastbarkeit der kirchlichen Autorität und der (übernatürlichen) Offenbarung. Zwischen beiden stand der Supranaturalismus, der in unvermittelter Form eine Distanz zwischen dem Schöpfer und dem (beschränkten) Bewusstsein des Menschen als einem Geschöpf feststellte. In einer verbreiteteren Form betonte er die Autorität der unmittelbaren Offenbarung, identifizierte ihren Inhalt aber doch mit den religiösen Ideen der Vernunft. Durch den Einfluss Schellings und Hegels entwickelte sich dabei die spekulative Theologie, die den im Christentum vorgefundenen historischen Stoff in seiner Wahrheit zu erkennen trachtete und den Glauben mit dem Denken verbinden wollte, um die absolute Wahrheit des Christentums wissenschaftlich zu demonstrieren. Man müsse nicht nur die empirischen Fakten, sondern die ›Idee‹ in Betrachtung ziehen; die ideale Betrachtung des Christentums in der Weltgeschichte sei unverzichtbar.

Um 1830 war das Kopenhagener theologische Milieu zunächst vom Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus bestimmt, wobei sich auf der einen Seite der Theologe und Politiker Henrik Nicolai Clausen (1793–1877) und auf der anderen Seite der Bischof Jacob Peter Mynster (1775–1854) hervortaten. Dagegen versuchte der damals noch junge Kopenhagener Dozent und spätere Bischof Hans Lassen Martensen (1808–1884) unter

110 dem Einfluss Hegels die beiden Positionen als veraltet darzustellen. In einer folgenreichen Rezension¹⁸ über Johann Ludvig Heibergs *Inlednings-Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Kursus paa den kongelige militaire Hoiskole* (Einführungsvortrag zu dem im November 1834 begonnenen Kursus an der königlich militärischen Hochschule) schlug er eine »religiöse Philosophie« vor, die sich der dialektischen Methode bedienen, aber über den absoluten Rationalismus Hegels hinausgehen sollte, um in der Religion nicht nur eine symbolische Form für ewige Vernunftbegriffe zu sehen. Der abstrakte Freiheitsbegriff des Idealismus sollte als Idee des persönlichen Gottes aufgefasst werden.

Mynster sollte 1839 in der Diskussion mit Martensen noch einmal den Supranaturalismus geltend machen. Sein Artikel *Rationalisme, Supernaturalisme* (*Rationalismus, Supranaturalismus*)¹⁹ versuchte Hegels Kritik des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten im theologischen Bereich zu widerlegen. Hegel hatte in der *Wissenschaft der Logik* Kritik am exklusiven Entweder-Oder des Verstandes geübt, weil in der Dialektik mit der Synthese der Gegensatzbestimmungen eine neue Ebene erreicht wurde, die den ihr vorausliegenden Gegensatz hinter sich ließ und ihm gegenüber ein Drittes darstellte. Für die Theologen war die Frage nach der dialektischen Vermittlung insofern von Wichtigkeit, als sie den Gegensatz zwischen Glauben und Verstand aufheben konnte, und das Christentum als Vermittlung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in der Person Jesu Christi zu verstehen erlaubte. Mit dem (angenommenen) Wegfall des Aristotelischen Satzes vom ausgeschlossenen Dritten konnte man auch den Einwand derjenigen abweisen, die an der Inkarnationslehre zweifelten. Darauf hatte Martensen in seiner Dissertation *De autonomia conscientiae sui humanae* (*Über die Autonomie des menschlichen Selbstbewusstseins*) hingewiesen, worin er allerdings für eine Überwindung der von Hegel vorausgesetzten Theorie von der Autonomie des Subjekts plädierte, um das Subjekt nicht mehr im

18 Hans Lassen Martensen: »Johann Ludvig Heibergs »Inlednings-Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Kursus paa den kongelige militaire Hoiskole««. In: *Maanedsskrift for Litteratur* 16 (Dezember 1836), S. 515–528.

19 Jacob Peter Mynster: »Rationalisme, Supernaturalisme«. In *Tidsskrift for Litteratur og Kritik* I (1839), S. 249–268.

Gegensatz zur Offenbarung zu sehen. Mynster jedoch ließ die 111
Aufhebung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten nur in der
Logik zu, nicht aber in der Theologie, da sie sonst den Unterschied
zwischen Theismus und Pantheismus unterminiert hätte.

Zu seiner Verteidigung schrieb Martensen die Entgegnung
Rationalisme, Supranaturalisme og principium exclusi medii (*Ratio-
nalismus, Supranaturalismus und das principium exclusi medii*),²⁰
bei der er von seinem Freund Johan Ludvig Heiberg sekundiert
wurde.²¹ Die Debatte erfasste die gesamte theologische Elite der
Zeit, und Kierkegaards Titel *Entweder-Oder* ist auch eine Stellung-
nahme zugunsten Mynsters.²²

Bemerkenswert ist, dass sich Martensen in seiner Entgegnung
gegen Mynster auf den Münchner katholischen Philosophen und
Theologen Franz Xaver von Baader beruft, den er einen »wahr-
haftig christlichen Philosophen«²³ nennt: Baader selbst habe sein
theologisches Denken durch die Spekulation Hegels geläutert.

In der Tat hatte Baader, der neben Immanuel Hermann Fichte
zu den bedeutendsten theistischen Kritikern des Idealismus zählt,
in seinen Schriften Aspekte der Philosophie Hegels angegriffen,
aber dennoch an der Wichtigkeit des Hegelschen Begriffs der
höheren Vernunftanschauung festgehalten und das dialektische
Prinzip für seine eigenen Abhandlungen fruchtbar gemacht. Oft
trifft man bei Baader die Vorstellung von der »Versöhnung« niederer
Polaritäten an, die höhere Werte entstehen lassen. Allerdings
gebraucht er sie freier und gleichnishafter als Hegel, und versteht
sich dabei eher als Schüler Jakob Böhmes denn als Hegelianer.²⁴

20 Hans Lassen Martensen: »Rationalisme, Supranaturalisme og principium exclusi medii i Anledning af h. h. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte«. In: *Tidsskrift for Litteratur og Kritik* I (1839), S. 458.

21 Johan Ludvig Heiberg: »En logisk Bemærkning i Anledning af h. h. hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrige Hefte af dette Tidsskrift«. In: *Tidsskrift for Litteratur og Kritik* I (1839), S. 441–456.

22 Vgl. Jon Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge/New York 2003, S. 182–237.

23 Martensen: »Rationalisme, Supranaturalisme og principium exclusi medii i Anledning af h. h. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte« (s. Anm. 20), S. 263–264.

24 Vgl. hierzu David Baumgardt: *Franz von Baader und die philosophische Romantik*. Halle/Saale 1927, S. 257–261.

- 112 Hegel selbst sah sein System im Einklang mit demjenigen Baaders und ließ sich von diesem auch von der Bedeutung Böhmes überzeugen; ein Grund, in der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* (1827) einen lobenden Hinweis auf Baader einzufügen. Dennoch ist die Baadersche Vernunftanschauung personifizierender und konkretisierender als die Hegelsche, und wird immer wieder überrational auf das Christentum bezogen. Insofern sah der katholische Philosoph in Hegels Lehre nur eine Form des abstrakten Pantheismus, die keinen lebendigen Gott zulässt.

In seinem Artikel über Rationalismus und Supernaturalismus bemerkt Martensen, dass Baader selbst keine nennenswerte Vermittlung (Mediation) veranlasst, aber immerhin deren Notwendigkeit erkannt habe, da er Hegels Philosophie als wertvoll einschätzte. So habe Baader etwa unterstrichen, dass Hegel das dialektische Feuer anzündete, und nur derjenige gerettet werden könne, der durch dieses Feuer zu gehen bereit ist. Hier bezieht sich Martensen offenbar auf die Einleitung zu Baaders *Fermenta cognitionis*, wo dieser Folgendes schreibt:

in der That, seitdem von Hegel das dialektische Feuer (das *auto-da-fé* der bisherigen Philosophie) einmal angezündet worden, kann man nicht anders als durch selbes selig werden, d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt, nicht etwa indem man von selben abstrahieren, oder es [...] wohl gar ignorieren möchte.²⁵

Auch zur Kritik an Friedrich Heinrich Jacobi zitiert Martensen Baader. Dieser habe bemerkt, dass Jacobis Irrtum darin bestand, nicht zu erkennen, dass das Auge selbst Licht sei. Insofern konnte Jacobi auch die Verbindung zwischen Vernunft und Offenbarung nicht einsehen. Hierbei handelt es sich um eine Fundamentallehre Baaders, die dieser von Jakob Böhme übernommen hatte²⁶ und oft als Argument gegen den Unglauben an die Erweisbarkeit der

25 Franz von Baader: *Fermenta cognitionis*. H. 1–5. 3 Bde. Stuttgart/Tübingen 1828–1836, hier: H. 1, S. V.

26 Bekannt ist das Bild aus der Einleitung von Goethes *Farbenlehre* und aus Goethes Gedicht »Wär nicht das Auge sonnenhaft...« (*Zahme Xenien*, 2. Buch). Es geht zurück auf Plotins *Enneaden*.

Religion vorbrachte. So etwa auch im 5. Buch der *Fermenta cognitionis*, wo Baader Kant und Jacobi »Poltronerie der Spekulation« vorwirft und ihnen Jacob Böhmes Gedanken über Gott und Christus entgegenstellt. 113

Er [=Böhme] weiß von keinem Finden Gottes im Menschen, was einem andern Suchen begegnet, als jenem, das gleichfalls von Gott kömmt; er kennt kein Licht außer der [...] Identität des Auges und des Leuchtenden, kein Wort außer der Identität des Hörens und Sprechens, kein Nahen dem Sohne ohne oder außer dem Zuge des Vaters zu Ihm.²⁷

Die mystische Lehre, der zufolge der Mensch in dem Maße, in dem er sich in die Meditation des Göttlichen versenkt, seine Identität mit diesem entdeckt, erreichte so über Martensen die dänische Debatte. Das Bild des sonnenhaften Auges hatte Martensen schon in *De autonomia conscientiae* benutzt, und später sollte er zwei seiner Bücher Jakob Böhme und Meister Eckhart widmen. Auch sein Hauptwerk, *Den Christelige Dogmatik* (*Die Christliche Dogmatik*, 1849), geht von Baaders spekulativer Dogmatik aus, wie der Autor selbst in seiner 1882–1883 erschienenen Autobiographie *Af mit Levnet* zugeben sollte, die 1891 auch auf Deutsch unter dem Titel *Aus meinem Leben* veröffentlicht wurde.

In seiner Autobiographie berichtet Martensen auch, wie er Schelling und Baader 1835 in München kennengelernt hatte.

Baader (damals ein Siebzjähriger) war ein Mann von genialem Aussehen. Sowie sein geistiges Wesen eine Vereinigung war von Tiefsinn und Witz, so spiegelte sich Beides auch in seinem Angesichte ab; und es deuchte mir, als liege in demselben Etwas, was die Vorstellung von einem Epigramm erweckte. Bei dem ersten Besuche redete er in scharfem Tone von der Stagnation, in welche die Religionswissenschaft bei einem großen Theile der Geistlichkeit, sowohl in der katholischen als auch in der protestantischen Kirche, gerathen sei; er redete von der verkehrten Trennung des Glaubens und

27 Franz von Baader: *Fermenta cognitionis* (s. Anm. 25), H. 5, S. XIV.

114 Wissens, in welcher Viele sich's wohl sein ließen, und welche an der Bequemlichkeit der Geistlichkeit eine große Stütze finde. Er verglich diese Trennung bald mit einer verdammlichen Entscheidung, bald mit einem salomonischen Urtheil, welches darauf hinausgehe, das Kind in zwei Stücke zu zerschneiden.²⁸

Zwar findet Martensen zunächst die Vorlesungen Baaders enttäuschend. Doch entdeckt er bald, dass Baader, sobald er vom Katheder herabgestiegen ist, sich gänzlich verwandelt und mit viel Feuer redet. Ferner bemerkt er, dass Baader stets sein vollständig durchdachtes System voraussetzt, allerdings ohne es je für den Anfänger ausführlich darzustellen: »Man hatte völlig den Eindruck, dass in diesem Manne ein großes, allumfassendes philosophisches System vorhanden war, nur nicht in der entwickelten Form eines Systems.«²⁹

Die Voraussetzung dieses Systems ist immer Gottes Offenbarung in Jesus Christus; in seinen Gesprächen mit Martensen zitiert Baader Jakob Böhme und St. Martin und verbindet Theosophie und Mystik. »Es lebte in ihm etwas Überkonfessionelles, darum polemisierte er gar nicht bloß gegen den Protestantismus, sondern auch gegen den Katholicismus, [...] mit dem er auch in öffentlichen Konflikt geraten ist.«³⁰ Der Offenbarungsinhalt wird von Baader »in der Form einer vom Begriffe durchleuchteten Intuition« und in großen kosmischen Zusammenhängen dargestellt.³¹ Was Martensen an seinen Aussagen am meisten beeindruckt, ist das Verhältnis von Religion und Philosophie:

dass nämlich Philosophie *religiöse* Philosophie sein müsse. Die Meisten, die sich mit Religionsphilosophie abgeben, haben zwar die Religion zum Objekte, zum Gegenstande ihres Denkens; aber selbst stehen sie außerhalb der Religion,

28 Hans [Lassen] Martensen: *Aus meinem Leben. Mittheilungen*. 2. Aufl. Berlin 1891, S. 90 f. Zum Treffen Martensens mit Baader vgl. auch Jørgen Pedersen: »Et møde med perspektiver eller perspektiver i et møde. Martensen hos Baader i München 1835«. In: *Kirke Historiske Samlinger* (1976), S. 150–181.

29 Martensen: *Aus meinem Leben* (s. Anm. 28), S. 91 f.

30 Ebd., S. 92.

31 Ebd.

während, hierbei genug zu haben an ihrem Denken, mit welchem sie über die Religion urtheilen. Baaders Überzeugung war, dass nur, wer persönlich in der Religion steht, über sie philosophiren kann; alle Anderen reden nur wie die Blinden von der Farbe. Von diesem Standpunkte aus sprach er sich mit großer Schärfe gegen die autonomischen Systeme aus, welche dem menschlichen Geiste Selbstgesetzgebung beilegen, welche eine menschliche Freiheit ohne höhere Auktorität lehren, und welche hiermit das Schöpferverhältniß leugnen, das heißt leugnen, dass Gott Voraussetzung und Ursprung des Menschen ist.³²

Die Hauptidee, die Martensen von Baader übernimmt, ist die Kritik an der bewusstseinsphilosophischen Tradition cartesianischer Prägung. Laut Baader und Martensen ist das Selbstbewusstsein des Menschen durch das Bewusstsein Gottes als Schöpfer des Menschen bedingt, und setzt implizit ein ständiges Verhältnis zu Gott voraus. Statt mit Descartes zu sagen, >ich denke, also bin ich<, müsse man sagen >Ich werde (von Gott) gedacht, darum denke ich< oder >Ich werde gewollt (geliebt), darum bin ich<. Diese Gedanken sind noch in Schellings Selbstbewusstseinstheorie und Kierkegaards *Der Begriff Angst* zu erkennen, wo das menschliche Dasein als ein Verhältnis definiert wird, das sich, indem es sich zu sich selbst verhält, gleichzeitig zu einem Anderen verhält. Überhaupt sind sich Baader und Martensen einig, dass die neuere Philosophie das Problem des Sündenfalls ignoriere. Da sie nicht an ein >Deficit< im Menschenleben glaubt, sucht sie auch keinen >Complement< dazu, keine Integration dieser Differenz, keine Religion.

Dieses Thema wird von Martensen, unter dem Einfluss Baaders,³³ auch in der Studie *Über Lenaus Faust* erörtert, ein Büchlein, dessen Erscheinen den jungen Kierkegaard zur Verzweiflung brachte, weil

32 Martensen: *Aus meinem Leben* (s. Anm. 28), S. 93.

33 Vgl. hierzu Robert Leslie Horn: *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*. Kopenhagen 2007, S. 70, und Hermann Brandt: *Gotteserkenntnis und Weltentfremdung. Der Weg der spekulativen Theologie Hans Lassen Martensens*. Göttingen 1971, S. 66–75.

116 dieser ebenfalls über die Geschichte der Faust-Idee hatte schreiben wollen. Ein Grund, im ersten Teil von *Entweder-Oder* die Faust-Vorstellungen eines ungenannten »Privatdozenten« (Martensen) zu ironisieren.³⁴ Martensen bemerkt mit Baaders *Vorlesungen über religiöse Philosophie* (München 1817), dass die moderne Philosophie das alte *credo ut intellegam* aufgegeben habe, um mit Descartes ihren Standpunkt auf den Zweifel zu bauen.³⁵ Die vom Schöpfer abstrahierende Selbstbehauptung des menschlichen Geistes sei von Hegel vollendet worden. Die unterschiedlichen Formen des Rationalismus werden von Martensen als Elemente des Hegelschen Pantheismus betrachtet. Er identifiziert sie des Weiteren mit dem Faustischen Element der modernen Philosophie, wozu ihn auch die Gespräche mit seinem Freund Nikolaus Lenau verleiten sollten, der wie Baader von der Antipathie der Moderne gegenüber Autorität und Tradition negativ beeindruckt war.

Martensen zufolge hat Lenaus Mephistopheles das verstanden, was der Goethesche Mephistopheles (der rationalistischen Tradition folgend) nicht verstehen konnte: dass das Problem des Zweifels nicht so sehr theoretisch als praktisch ist, denn es handle sich dabei nicht einfach um Wissen, sondern um die Unabhängigkeit vom Schöpfer. Die einzige Möglichkeit, ein absolutes Wissen unabhängig vom Glauben zu erlangen, bestehe darin, den Menschen zu einem absoluten Wesen zu machen, das unabhängig von Gott ist. Wenn ein solches Wesen nicht möglich sei, sei auch ein autonomes und absolutes Wissen nicht möglich, daher auch keine wirkliche Trennung vom Glauben, und dann könne die Erkenntnis der absoluten Wahrheit nur auf Grund der Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit erfolgen.

Lenaus Mephisto weiß, dass Fausts Streben nach absolutem Wissen der Wunsch ist, selber Gott zu sein, und dass Faust die Wahrheit mehr als Gott liebt. Die Einheit des Menschen mit dem Geist Gottes kann durch den Glauben den Unterschied im Wissen und Erkennen, den der Mensch seinem Schöpfer gegenüber hat,

34 SKS (s. Anm. 14), Bd. 2, S. 9, S. 202 f.

35 Johannes M...n. [= Hans Lassen Martensen]: *Über Lenau's Faust*. Stuttgart 1838, S. 11 f.

überwinden; doch Mephisto kann Faust dieses Wissen nicht geben. 117
Nur das böse Bewusstsein, das Wissen Adams und Evas, kann es.
Die Herabsetzung des Kreatürlichen zum bloßen selbsterzeugten
Schein und die Anwendung dieser Herabsetzung auf sich selbst
führen zum Untergang Fausts durch Selbstmord. Wenn Faust die
Gegenwart des Bösen wählt, verliert er die Gegenwart des Guten
dadurch, dass dieses nur eine gedankliche Möglichkeit wird. Von
Baaders *Fragmenten zu den Theorien des Erkennens* ausgehend,
deutet Martensen die Wandlung Fausts im Sinne der philosophischen
Wendung zum Subjekt. So kann er (trotz Anerkennung der Meister-
schaft der Goetheschen Faustbehandlung) die Neubehandlung des
Themas durch »die spekulative und religiöse Idee, deren Incarnation
der Dichter versucht hat«³⁶, rechtfertigen.

Hans Lassen Martensen war nicht der einzige dänische Intellek-
tuelle, der sich von den Gedanken Franz von Baaders anregen ließ.
Bereits der norwegisch-dänisch-deutsche Romantiker Henrik
Steffens (1771–1845) korrespondierte mit Baader, hatte aber auch
Bedenken gegenüber dessen mystischen Tendenzen.³⁷ Der Physiker
Hans Christian Ørsted (1777–1851) besuchte 1801 Baader in
München und war erfreut, bei diesem seine eigene Überzeugung
vom Zusammenklang der moralischen und physikalischen Welt
wieder-zufinden.

Steffens Schüler Frederik Christan Sibbern (1785–1872), der
zu Kierkegaards Professoren zählte, bürgerte durch seine Erkenntnis-
und Persönlichkeitslehre Baaders Analogie des Erkenntnis- und
Zeugungstriebes in Dänemark ein. Für beide Erkenntnistheoretiker
ist das Wissen keine passive Anerkennung einer Sachlage, sondern
eine Verinnerlichung, also gleichzeitig eine aktive Produktion von
etwas, das im bloßen Sehen nicht enthalten war. Hierin zeigt sich
für Sibbern auch die Selbstbestimmung des Menschen.

36 Johannes M...n.: *Über Lenau's Faust* (s. Anm. 35), S. 1.

37 Hierzu und zu Sibbern, Ørsted und Hjort vgl. Carl Henrik Koch: *Den danske idealisme, 1880–1880*. Kopenhagen 2004, S. 28 f., S. 60, S. 108–114 und S. 201, sowie Jørgen Pedersen: »Traditionsarv og hovedanliggender i romantikken. Med særligt henblik på to mindre skrifter af Franz von Baader og på dennes indflydelse i Danmark«. In: ders.: *Fra Augustin til Johannes W. Jensen. Essays og afhandlinger*. Kopenhagen 1991, S. 204–268.

118 In sogenannten »Howitz-Streit« von 1824 wurde Baader außerdem von den dänischen Theologen zur Unterstützung ihrer Kritik am materialistischen Determinismus des Arztes Franz Gothard Howitz (1789–1826) eingesetzt. In seinem Buch *Om Afsindighed og Tilregnelse. Et Bidrag til Psychologien og Retlæren* (Über Wahnsinn und Zurechnungsfähigkeit. Ein Beitrag zur Psychologie und Rechtslehre) hatte dieser bei der Diskussion über die Willensfreiheit einen Angriff auf den Idealismus versucht. Von seiner Arbeit mit Wahnsinnigen ausgehend schloss er, dass es unterschiedliche Grade an Zurechnungsfähigkeit gibt, und der Mensch nicht durchgängig als freier Geist betrachtet werden könne.

Der theologisch und philosophisch ausgebildete Literaturkritiker Peder Hjort (1793–1871), der auf einer Bildungsreise nach Deutschland auch Baader kennengelernt hatte, beteiligte sich am Streit mit drei Artikeln, die später in dem Band *Læren om Villiens Frihed. Forsvaret imod en Mediciners Angreb* (Die Lehre von der Willensfreiheit. Gegen den Angriff eines Mediziners verteidigt, 1825) gesammelt herausgegeben wurden. So mündete die Diskussion über den *liberum arbitrium*, die ein Kernthema des Baaderschen Systems ist, in eine Debatte, die den Übergang zur modernen Rechtsauffassung andeutete.

Hjort machte Baaders Gedanken außerdem für eine eigene Abhandlung über Johannes Scotus Eriugena³⁸ fruchtbar und plädierte für den wissenschaftlichen Nachweis des Christentums auf dem »ideellen Grund der Natur«. Die Dialektik fasste er im Sinne Baaders als »christliche Logik« auf, die eine Formel für die Menschwerdung Gottes finden muss.

3. Kierkegaards Baader-Rezeption

Aus dem Vorhergehenden kann man schließen, dass Hinweise auf Baader im Universitätsmilieu, in dem sich Kierkegaard bildete, relativ häufig waren. Am meisten in dieser Hinsicht leistete aber

38 Peder Hjort: *Johann Scotus Eriugena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf*. Kopenhagen 1823.

Martensen, der Kierkegaard durch seine Vorlesungen über die christliche Symbolik von 1839–1840 mit Möhlers Büchern bekannt gemacht hatte und ihn durch seine 1834–1836 gehaltenen Kollegien zu Baaders *Vorlesungen über speculative Dogmatik* (1828–1836) auch in dessen Gedankenwelt einführte. Die Aufzeichnungen Kierkegaards von diesen Kollegien sind erhalten;³⁹ sie betreffen den Begriff des Bösen, die Anthropologie, den Gottesbegriff, den »Imperativ des Erkennens« sowie den Freiheitsbegriff, also diejenigen Themen, welche die dänischen Philosophen und Theologen damals beschäftigten.

Kierkegaard besaß die meisten Werke Baaders (siebenundzwanzig Bände), also wesentlich mehr, als er an Büchern anderer zeitgenössischer Philosophen besaß. Der Auktionskatalog seiner Bibliothek⁴⁰ vermerkt auch einiges an theologischer Literatur, die sich mit Baader beschäftigte, darunter Johann Eduard Erdmanns *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie* von 1837.

Zum Quellenmaterial für Kierkegaards Beschäftigung mit Baader⁴¹ gehört eine Reihe von Tagebuchaufzeichnungen, die Baaders *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, *Vorlesungen über religiöse Philosophie* und *Fermenta cognitionis* behandeln. Unter anderem weist Kierkegaard darin Martensens Verwendung von Gedanken Baaders für seine Schleiermacher-Kritik in der *Christlichen Dogmatik* nach⁴² und wirft Martensen vor, Baader nicht zu zitieren.

39 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), II C 12–33.

40 Hermann Peter Rohde: *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*. Kopenhagen 1967, Nr. 391–418 (Baaders Werke) und 479 (Erdmann).

41 Zu Kierkegaards Verhältnis zu Franz von Baader vgl. Marie Mikulová Thulstrup: »Baader«. In: Niels Thulstrup/Marie Mikulová Thulstrup (Hg.): *Kierkegaard's Teachers*. Kopenhagen 1982, S. 170–176; John Heywood Thomas: »Mysticism, Irrationalism, Existentialism«. In: Hinrich Siefken/Anthony Bushell (Hg.): *Experiencing Tradition. Essays of Discovery. In Memory of Keith Spalding (1913–2002)*. York 2003, S. 110–117, sowie Peter Koslowski: »Baader. The Centrality of Original Sin and the Difference of Immediacy and Innocence«. In: John Stewart (Hg.): *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Bd. I: *Philosophy*. Aldershot 2007, S. 1–16.

42 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), X¹ A 588.

- 120 Viele Tagebuchaufzeichnungen sind sehr kurz gefasst und betreffen ein bei Baader gefundenes Wort, eine Redewendung oder ein Zitat. So z. B. der Hinweis auf ein »schönes Gedicht« eines unbekannten Verfassers, das Kierkegaard im 5. Heft der *Fermenta cognitionis* (im Zusammenhang mit Baaders Kant-Kritik) gefunden hatte und wahrscheinlich Kierkegaards Vorstellung von den Leiden des wahren Christen entgegenkam:

Durch der Welt Noth
Und der Welt Spott
Bringt Dich Dein Gott
Aus der Welt Koth!⁴³

Oder, in einer Aufzeichnung von 1849 über den Begriff der Gnade, die Bemerkung, dass man meistens die Gnade als einen einmaligen, endgültigen Entschluss ansehe, statt sie zum Streben des Menschen in Beziehung zu setzen. Dabei sei sie aber, »um an ein Wort von Baader zu erinnern, ein Vorschuss«, ⁴⁴ und erst der Tod des Menschen bringe ihm die Erleichterung, nicht mehr danach streben zu müssen. Tatsächlich weist Baader in den *Fermenta cognitionis* in einer Parallele zwischen der Erkenntnisfunktion und der göttlichen Gnade darauf hin, dass die meisten Menschen beide für endgültig gegeben halten und sich nicht mehr dafür anstrengen. Doch der Mensch werde das, was er ist, aus gegebener Offenbarung, aber auch aus eigenem Tun: »*Dii omnia laboribus vendunt*, und was sie uns aus »Gnade« geben, ist doch nur ein »Vorschuss«, den wir zu verrechnen haben.« ⁴⁵ Vielleicht ist die von Kierkegaard geliebte Ähnlichkeit zwischen »Gabe« und »Aufgabe«, die bereits im *Begriff der Ironie* (im Kapitel über die nachfichtesche Ironie) für ein Wortspiel genutzt wird, auch eine Folge dieser Baader-Lektüre.

Neben solchen Tagebuchaufzeichnungen, die eher auf einen terminologischen, und nur indirekt auf einen inhaltlichen Einfluss

43 Søren Kierkegaard: *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*. (Gesammelte Werke, 34. Abteilung). Übersetzt von Hayo Gerdes. Düsseldorf/Köln 1959, S. 315. Dies antizipiert wohl auch Kierkegaards spätere Kritik am dänischen Bischof Mynster, der kein »Märtyrer der Wahrheit« sei.

44 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), X² A 223 (meine Übersetzung – A.-S. T.-H.).

45 Baader: *Fermenta cognitionis* (s. Anm. 25), H. 2, S. 16 f.

schließen lassen, sind Kierkegaards ausführlichere Verweise auf Baader in der Dissertation *Über den Begriff der Ironie* (1841) sowie in *Der Begriff Angst* (1844) und in den *Philosophischen Brocken* (1844) zu berücksichtigen. 121

Ein Grundproblem bei der Behandlung der Baader-Rezeption Kierkegaards ist die Pseudonymie. Wenn ein Kierkegaardsches Pseudonym Franz von Baader erwähnt, sagt das zwar etwas über Kierkegaards Baader-Kenntnis aus, nicht aber unbedingt über dessen Meinung, da die Meinungen der Pseudonyme Kierkegaards Wunsch zufolge als eigenständig zu betrachten sind. Dies ist ein bedeutender Unterschied zur übrigen Baader-Rezeption in Dänemark, die recht eindeutig wirkt und insofern ambivalenzfrei ist.

Doch auch die Schriften, die im eigenen Namen erschienen sind, können zweideutig sein. So etwa die erste gedruckte Erwähnung Baaders in der Abhandlung *Über den Begriff der Ironie*, wo dieser mit Jean Paul verglichen wird, dem zwar reiche ästhetische Erfahrung, aber keine Begründung seines ästhetischen Standpunktes vorgeworfen wird:

Für ihn [= Jean Paul] sind Ironie, Humor, Laune gleichsam verschiedene Sprachen, und seine Schilderung beschränkt sich darauf, dass er den gleichen Gedanken ironisch, humoristisch und in der Sprache der Laune ausdrückt, ebenso wie Fr. Baader gelegentlich, nachdem er eine Darstellung einzelner mystischer Sätze gegeben hat, nunmehr diese Deutung ins Mystische übersetzt.⁴⁶

Wahrscheinlich spielt Kierkegaard hier auf Baaders *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum* an, wo dieser seinen Standpunkt in Form von kommentierten Thesen darstellt. Ob die Kritik an Jean Paul, dem ein Mangel an Autorität in den Ansichten zum Begriff der Ironie vorgeworfen wird, auch als Kritik an Franz von Baader gedeutet werden muss, ist unklar. Wenn ja, dann scheint es sich um eine Kritik an Baaders

⁴⁶ Søren Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Aus d. Dänischen übers. v. Emanuel Hirsch, unter Mitarbeit von Rose Hirsch. Gütersloh 1984, S. 249.

122 Schreibweise zu handeln, und nicht um eine Kritik inhaltlicher Art. In der Tat gehört es zu den Eigenarten der Philosophie Franz von Baaders, Elemente der modernen Subjektivitätsphilosophie mit dem älteren Denken der patristischen Philosophie und der theosophischen Gnosis zu vereinigen, was sich auch in der verwendeten Terminologie und Argumentation niederschlägt. Doch das Unsystematische, Fragmentarische, Aphoristische, das Baader in den *Fermenta cognitionis* sogar zum Programm erhebt⁴⁷, hat Kierkegaard wohl auch gezeigt, dass es möglich war, Philosophie auch in anderen Formen als nur als System zu betreiben; und vor allem, dass ein polemischer Ton gegen Hegel keineswegs für solche Untersuchungen unangemessen war. Bald sollte er verwandte Herangehensweisen in seine Schriften einbeziehen. Im Übrigen ist *Der Begriff der Ironie* trotz traditioneller, systematischer Form auch ein Buch, das der Selbstironie verdächtigt worden ist, denn nicht umsonst vergleicht der Autor seine Untersuchung mit dem Versuch »einen Kobold abzubilden mit der Kappe, die ihn unsichtbar macht«⁴⁸.

Ähnlich problematisch sind die Hinweise auf Baader an Stellen, wo Kierkegaard von seinen Rezipienten eine detaillierte Kenntnis des katholischen Denkers zu erwarten scheint. Setzte er diese Kenntnis bei seinen Lesern voraus, und entsprach sie der Wirklichkeit? Wenn nicht, wollte er damit provozieren oder anregen? Waren seine Adressaten nur Martensen, Heiberg und die wenigen Theologen, die Baader getroffen hatten? Wollte er der philosophischen Mode entsprechen, suchte er nach Autoritäten, die seine eigene Meinung untermauern sollten? Die Funktion der Hinweise ist nicht immer so eindeutig wie z. B. bei Martensen und anderen Autoren, die Baader viel systematischer resümierten und zitierten.

Allerdings gibt es auch Baadersche Themen, die Kierkegaard zu ausführlichen Kommentaren und Erwiderungen angeregt haben, und um diese Dialogpunkte zwischen den beiden Denkern soll es im Folgenden gehen.

47 Vgl. Baader: *Fermenta cognitionis* (s. Anm. 25), H.1, S. 5.

48 Ebd., S. 10.

Vor dem Erscheinen des Martensenschen Buches über Lenas *Faust* hatte Kierkegaard selbst eine Untersuchung der drei großen >Ideen< Don Juan, Faust und Ahasver geplant und dabei Recherchen über die Geschichte des Faust-Motivs durchgeführt, die durch seine Tagebuchnotizen rekonstruierbar sind. Als er, durch Martensens Publikation enttäuscht, das Projekt aufgab, arbeitete er seine Hauptthesen in *Entweder-Oder* ein, verzichtete aber auf die Aufarbeitung des gesammelten Materials. Neben Hinweisen auf die meisten damals zugänglichen Faust-Bearbeitungen und einige zeitgenössische Sekundärliteratur⁴⁹ (u. a. Karl Ernst Schubarths Vorlesungen *Ueber Goethe's Faust*⁵⁰), vermerkt Kierkegaard auch, dass Baaders *Fermenta cognitionis* »ein paar recht gute Bemerkungen über *Faust*«⁵¹ enthalten.

Nun kannten sowohl Schubarth als auch Baader (der teilweise gegen Schubarth polemisiert) zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ihrer erwähnten Schriften nur den ersten Teil von Goethes Tragödie; *Faust II* sollte erst einige Jahre später veröffentlicht werden. Kierkegaard hingegen, der seine Recherchen 1836 unternahm, hatte auch Zugang zum *Faust II*. Dies fundierte seine Bedenken gegen die pantheistischen Tendenzen Goethes (den er gleichwohl, zum Teil aufgrund des Einflusses Johan Ludvig Heibergs, auch bewunderte), während Baader Goethe noch aus theologischer Sicht zu verteidigen können meinte.

Gegen Schubarths These, dass Goethe den Teufel letztendlich als Agenten des Guten und als erhaltende Kraft darstellt, argumentiert Baader, dass Goethe den Teufel modernisiere und damit auch moralisieren lasse.⁵² Man müsse aber deswegen die Aussagen Mephistos nicht für konsequent halten, denn der Lügegeist könne am allerwenigsten in seinen Reden konsequent sein, und seiner Selbstdarstellung als »ein Teil von jener Kraft, / die stets das Böse

49 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), I C 96–116.

50 K[arl]. E[rnst]. Schubarth: *Ueber Goethe's Faust*. Berlin 1830. Vgl. auch Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), I C 95.

51 Ebd., I C 115.

52 Baader: *Fermenta cognitionis* (s. Anm. 25), H. 1, S. 58–61.

124 will und stets das Gute schafft«⁵³ widerspreche seine Freude beim Anblick des sich ins Verbrechen stürzenden Faust: »Hab ich doch meine Freude dran!«⁵⁴

Die Kritik hängt mit Baaders Schöpfungstheorie und dem theosophisch geprägten Begriff des Bösen zusammen, den er Kleuker, Böhme und St. Martin verdankte. Der zeitgenössischen Philosophie warf Baader vor, die Entstehung der Materie in einer viel zu unmittelbaren Beziehung zu Gott (bis zur Annahme einer ewig mit Gott existierenden Materie) zu rücken. Andererseits akzeptierte er auch die Annullierung der Materie durch den monistischen Spiritualismus nicht, wie er ihn u. a. bei Hegel im »Abfall der Idee von sich« zu erkennen meinte. Er hielt sich an eine Vorstellung von der Geistleiblichkeit Gottes und einer tieferen immateriellen Geistleiblichkeit allen Seins. Gott und all das von ihm ursprünglich geschaffene Sein seien völlig materiefrei, aber nicht naturlos, sondern immaterielle Natur und Geistleiblichkeit (wie man sie in der Romantik auch am Somnambulismus und Magnetismus zu erkennen glaubte). Denn Natur und Materie seien nicht das Gleiche.

Durch das »Medium« dieser ewigen Natur trete aber der heilige »Ternar« (die Dreieinigkeit) aus der Potentialität in die Aktualität und bringe die Kreaturen hervor. Da dies außerhalb der Zeit geschehen sei, könne man nicht nach der Ursache fragen; doch deute Baader an, dass die Schöpfung einem Dualismus von Produktionskräften entspringe, die zusammengehören wie Vokal und Konsonant. Jedenfalls wurden die Kreaturen nicht von Anfang an materiell erschaffen, und insofern das Böse nicht durch ihre Schöpfung in die Welt gesetzt. Darum kann Mephisto auch nicht ein Teil der ursprünglichen Schöpfung sein. Die Quelle der Sünde sind vielmehr Stolz, Hochmut und Lüsterheit, von Luzifer erdacht, von Adam gewollt und von Eva vollführt (wobei der paradiesische Zustand zum Zeitpunkt der Versuchung auch nicht der ursprüngliche, androgyne Zustand des immateriellen Menschen vor der Erschaffung Evas mehr war). Das Böse ist also durch die

53 Vgl. Baader: *Fermenta cognitionis* (s. Anm. 25), H. 1, S. 58 (ein Verweis auf Goethes Faust. Der Tragödie erster Teil, V. 1336–1337).

54 Ebd., S. 59 (ein Verweis auf Goethes Faust. Der Tragödie erster Teil, Vers 3544).

Wahlfreiheit entstanden und besteht in der Selbstsetzung der 125
Kreatur als Prinzip, wobei die Kreatur sich selbst (als Kreatur)
verneine. So verneine Goethes Mephisto auch nur, um sich selbst
zu setzen.

Den bösen Geist als >den absolut verneinenden< vorzustellen,
muss übrigens freilich auf Missverständnisse führen, da ja
selber die Verneinung überall nur (als Mittel) zu eignen
Bejahung (als Zweck) freilich mit tantalischer Ohnmacht
anstrebt, so wie wir in leiblichen Organismen, wie in gesell-
schaftlichen diesen Zerstörungstrieb unaufhörlich beflissen
sehen, >sich zu konstituieren< und z. B. seit Napoleon diesen
Trieb (als Revolutionstrieb) immer bewusster darauf hinar-
beitet, in einer absolut-monarchischen (d. h. despotischen)
Form Halt und Bestand zu gewinnen; und zwar genügt ihm,
wie es scheint, eine bloß weltliche Macht nicht, sondern er
ambitioniert eine geistlich-weltliche – eine *demonokratische*
im Gegensatz einer *theokratischen*.⁵⁵

Die konservative geschichtsphilosophische Sicht (Baaders geistiger
Einfluss auf die Bildung der Heiligen Allianz ist bekannt) wird
weiter detailliert: der Republikanismus tue so, als wolle er die
Monarchie zerstören; eigentlich wolle er aber die Religion
zerstören, so wie der Teufel dem Menschen weismache, dass sein
Zweck nur die Erfüllung der Sinneslust des Menschen sei, diese aber
eigentlich ein Mittel für den Zweck des Teufels (das Verbrechen)
darstelle.

Baader denkt (um ein Wortspiel Jens Baggesens aus dem *Voll-
endeten Faust oder Romanien in Jauer* anzuwenden) eben jakob-
böhmisch und nicht jakobinisch. Ob Kierkegaard (der für die
demokratischen Bewegungen seiner Zeit keine Sympathie hegte)
diesen politischen Parallelen beipflichtete, ist nicht nachweisbar.
Für seine sehr frei assoziierenden Bemerkungen über Goethes *Faust*
aus *Entweder-Oder* ließ er sich eher von Lenaus Faust, dem Zweifler,
beeinflussen. Wahrscheinlich schien ihm der auf Goethes *Faust*
projizierte Lenaus Blickwinkel geeigneter, weil zur Wiedergabe

⁵⁵ Baader: *Fermenta cognitionis* (s. Anm. 25), H. 1, S. 60 f.

126 der ästhetischen Position ein auf das Religiöse orientierter Blick mehr leisten konnte. So sieht der Ästhet A. in seiner Rede mit dem Titel *Schattenrisse* Goethes Faust als einen Zweifler an, der seine zersetzenden Gedanken nicht mitteilen will und bei Gretchen die Unmittelbarkeit des Geistes sucht, die er als reflektierter Ästhet verloren hat, während Gretchen als unschuldige Gläubige sie noch besitzt und erst nach dem Verlassensein den Zweifel und die reflektierte Trauer kennenlernt.

Ein Baaderscher Faust-Kommentar, den sich Kierkegaard ebenfalls notierte, betrifft das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Teufel. Baader zufolge wünscht Gott, dass der Mensch ihm zuerst als Werkzeug (Lehrling) diene, danach als Mitwirker (Geselle) und schließlich als Meister (also frei). Beim Teufel sei es umgekehrt: erst werde man als Meister behandelt, dem der Teufel als Werkzeug (Mephistopheles als Pudel) diene. Dann erhebe er sich zum Mitwirker des Menschen und schließlich zum Meister, dem der Mensch als blindes Werkzeug dienen muss. So führe wahre und legitime Unterwürfigkeit zur Freiheit, falsche und illegitime Freiheit hingegen zur Unterwürfigkeit. Um der Versuchung zu widerstehen, muss sich ihr der Mensch in seiner Ganzheit entgegensetzen, ohne sich durch die Aufteilung in eine intelligente und eine nichtintelligente Natur dem Versucher gleich zu stellen.⁵⁶

Der Mensch als Mitwirker oder ›Mitarbeiter‹ Gottes ist ein Thema, das in Kierkegaards Werk oft vorkommt; so im *Begriff der Ironie*, in den *Erbaulichen Reden* und in den *Taten der Liebe*. Allerdings stammt der Ausdruck aus der *Bibel* (1. Kor. 3,9; 2. Kor. 6,1 und 1. Thess. 3,2), der eigentlichen Quelle für beide Denker. Von Bonald inspiriert hingegen ist Baaders Gedanke, dass die Freiheit (Unterwürfigkeit Gott gegenüber) für den Menschen nicht etwas Gegebenes ist, sondern eine Aufgabe. Freiheit ist hier nicht das Gleiche wie das *liberum arbitrium*. Im ursprünglichen Unschuldzustand des Menschen gab es ein *liberum arbitrium*, aber keine Freiheit, da der Mensch weder gut noch böse war. Nach der Wahl des Bösen, die zum Sündenfall führte, ist der Mensch böse, so dass er kein *liberum arbitrium* mehr hat, wohl aber die Freiheit –

⁵⁶ Baader: *Fermenta cognitionis* (s. Anm. 25), S. 27.

als immer neu zu erwerbende Möglichkeit. Dieser Aspekt der Freiheit und der ständigen Wahl sollte für Kierkegaards Denken eine wichtige Rolle spielen. Doch der Weg zur Freiheit ist dem Menschen zunächst durch die Erbsünde versperrt. Darum bleibt die Erbsünde das Hauptthema der Kierkegaardschen Beschäftigung mit Baader. 127

Sowohl Kierkegaard als auch Baader kritisieren Hegels Ansicht, dass der Sündenfall ein notwendiger Schritt in der Entwicklung des Geistes und mit der Negativität (der Vorantreiberin der Entwicklung) identisch sei, die im dialektischen Prozess für die Aufhebung der Gegensätze nötig ist. Statt zu versuchen, diese philosophische Sicht etwa mit der christlichen Theorie der *felix culpa* zu verbinden, weisen sie darauf hin, dass es dann absurd wäre, eine solche Kraft als Schuld und Sünde zu bezeichnen. Kierkegaard beschäftigt sich mit diesem Thema unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis in seinem Buch *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in Bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde*.

Vigilius Haufniensis hält Hegel vor, dass die Wirklichkeit aufgrund ihrer Zufälligkeit nicht von der Logik erfasst werden könne, weil diese sich mit der Notwendigkeit und nicht mit der Existenz beschäftige. Darum könne der Glaube auch nicht als eine Unmittelbarkeit angesehen werden, die durch das Begriffsdenken aufgehoben werden kann. Denn was für die Logik richtig sei, sei für die Dogmatik unmöglich, in der das Unmittelbare die historischen Zeugnisse der Offenbarung seien, die nicht spekulativ aufgehoben werden können. Die Sünde könne auch nicht von einer anderen Wissenschaft als der Dogmatik erklärt werden, weil Sünde nicht das Gleiche wie die Negativität sei und auch nur durch Sünde in die Welt gekommen sei, nicht etwa vermittelt der Reflexivität.

Insofern sei es auch falsch, Adam, wie im Katholizismus, in der griechischen Kirche, aber auch in einigen protestantischen Deutungen aus der Geschichte des Menschengeschlechts herauszusetzen. Keine Erklärung, die nur eines der Momente (entweder Adams Sünde oder die Erbsünde) berücksichtige, könne genügen, weil »der Mensch Individuum ist und als solches zu gleicher Zeit er selbst und das ganze Geschlecht, dergestalt, dass das ganze Geschlecht am

128 Individuum teilhat, und das Individuum am ganzen Geschlecht.«⁵⁷
Auch wenn ein Mensch in Wahrheit sagen könne, dass er im Elend geboren sei und seine Mutter ihn in Sünden empfangen habe, könne er doch nicht Leid darüber tragen, bevor er selber die Sünde in die Welt gebracht hat, »denn es ist ein Widerspruch, über die Sündigkeit ästhetisch Leid tragen zu wollen«⁵⁸. Nur Christus habe unschuldig an der Sünde gelitten, doch er litt nicht an seinem Schicksal, sondern aus freier Wahl. »Dies ist keine ästhetische Bestimmung, denn Christus ist mehr als ein Individuum gewesen.«⁵⁹

Bis zu einem gewissen Punkt nähert sich Vigilius Haufniensis Baaders Standpunkt an, dem zufolge sowohl die Freiheit als auch die Sünde sich jedem Individuum neu stellen. Das Individuum und die Persönlichkeit spielen also eine bedeutende Rolle. Individualität ist für Baader die Wahrheit und Wirklichkeit der Kreatur Gott gegenüber, auch wenn die Sünde dies zerstört. Vigilius Haufniensis unterscheidet sich allerdings von Baader in der Frage nach der Bedeutung der Versuchung und des Verbots, vom Baum der Erkenntnis zu essen:

Was Fr. Baader mit gewohnter Nachdrücklichkeit und Vollmacht in mehreren Schriften hinsichtlich der Bedeutung der Versuchung für die Festigung der Freiheit dargelegt hat, ebenso wie über das Missverständliche in der einseitigen Fassung der Versuchung als einer Versuchung zum Bösen, oder als einer, deren Bestimmung es ist, den Menschen zu Fall zu bringen, da man die Versuchung eher als das notwendige Andere der Freiheit betrachten müsse – muss natürlich jeder kennen. [...] [M]ich bedünkt, dass Fr. Baader Zwischenbestimmungen übersehen hat. Der Übergang von Unschuld zu Schuld rein durch den Begriff der Versuchung bringt Gott leicht in ein nahezu experimentierendes Verhältnis zum Menschen, und übersieht die dazwischenliegende psychologische Beobachtung, da die Zwischenbestimmung

57 Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst. Vorworte*. Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf 1965, S. 25.

58 Ebd., S. 36.

59 Ebd.

durch das Gelüste (*concupiscentia*) wird, ist endlich auch mehr eine dialektische Erwägung des Begriffs der Versuchung als eine psychologische Erklärung des Näheren.⁶⁰

Kierkegaard bezieht sich hier wohl auf Baaders *XIV. Vorlesung über spekulative Dogmatik*, in der festgelegt wird, dass nur aus der Versuchung das kreatürlich Gute und das kreatürlich Böse hervorgehen kann, während der Unschuldszustand Adams vor dem Sündenfall ein zufälliger Glückszustand war, weil er ohne Versuchung stattfand. Allerdings wirft Vigilius Haufniensis Baader vor, hier nicht zu bedenken, dass die Versuchung schon die Kenntnis des Guten und Bösen voraussetzt, die im Unschuldszustand noch nicht gegeben war. »In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch bestimmt in unmittelbarer Einheit mit der Natürlichkeit. Der Geist ist träumend im Menschen.«⁶¹

Doch dieser Zustand der Unschuld ist zugleich einer der Angst. Adam konnte das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, gar nicht verstehen, da er nicht wusste, was gut und böse war; doch das Verbot weckte seine Angst. Angst ist »die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit«⁶². Sie ist eine Voraussetzung der Erbsünde, aber nicht die Sünde selbst. Der Mensch kann weder von Gott noch von der Schlange in Versuchung geführt worden sein, sondern er hat sich selbst aufgrund der Angst in Versuchung geführt. Die Angst ist die von Baader übersehene Zwischenbestimmung zwischen Sinnlichkeit (»Gelüste«) und *liberum arbitrium*, zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Der Sündenfall kam als Folge eines qualitativen Sprunges des Individuums in die Welt; *concupiscentia* ist nicht die Ursache des Falls, sondern dessen Folge. Hier kann sich Vigilius Haufniensis wieder bis zu einem bestimmten Punkt nach Baader richten, der in seiner Kritik an Hegel, welcher nur in der Unendlichkeit die Vollkommenheit sah, gegen die Gleichsetzung von Endlichkeit (Sinnlichkeit) und Sünde protestiert hatte, da dies eine Gleichsetzung der Kreatur mit dem Bösen

60 Kierkegaard: *Der Begriff Angst* (s. Anm. 57), S. 37 f.

61 Ebd., S. 39.

62 Ebd.

130 bedeutete und damit die Schuld am Bösen dem Schöpfer gab.⁶³ Doch sieht er in Baaders Betonung des Individuums eine gefährliche Nähe zum Pelagianismus, der die Erbsünde negiert und gelehrt hatte, dass der Mensch zur Selbsterlösung fähig sei:

Fr. Baader hat nämlich bei seiner Bestimmung die Geschichte des Geschlechts nicht mit in Anschlag gebracht. Im Quantitieren des Geschlechts (mithin unwesentlich) ist die Sinnlichkeit Sündigkeit; in Beziehung auf das Individuum ist sie es nicht, bevor es nicht selbst, indem es die Sünde setzt, abermals Sinnlichkeit zu Sündigkeit macht.⁶⁴

Doch ähnlich wie Baader meint Vigilius Haufniensis, dass nicht nur der Mensch, sondern auch die Natur vom Sündenfall betroffen worden sei. Darum unterscheidet er auch zwischen der objektiven Angst in der Natur und der subjektiven Angst im Individuum.

5. Die Zeitproblematik

Wenn das Individuum gleichzeitig es selbst ist und sich zur Geschichte seines Geschlechts verhält, ist sein Verhältnis zur Zeit fundamental für sein Verständnis. Für beide Denker ist die Zeit eine unendliche Reihenfolge (»Succession«), die keine Gegenwart enthält. Der Mensch ist eine Synthese aus Ewigem und Zeitlichem. Das Leben (die Zeit) enthält keine Gegenwart, nur die Ewigkeit hat Gegenwart. Darum kann der Mensch nur dann die Erfahrung der Gegenwart machen, wenn sich in ihm Zeitliches und Ewiges treffen.

Baader hat in seinen Schriften *Sur la notion du temps* (1818), *Über den Begriff der Zeit und die vermittelnde Funktion der Form oder des Maßes* (1833) sowie in den postum veröffentlichten *Elementarbegriffen über die Zeit als Einleitung der Philosophie der Sozietät und der Geschichte* in einer Polemik gegen Newton und Kant zwischen Ewigkeit, wahrer Zeit (die Vergangenheit, Gegenwart

63 Franz von Baader: *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*. Stuttgart/Tübingen 1828, H. 1, S. 103–110 (XVII. Vorlesung).

64 Kierkegaard: *Der Begriff Angst* (s. Anm. 53), S. 58.

und Zukunft enthält), Scheinzeit (die keine Gegenwart enthält) 131 und falscher Zeit (die nur eine Pseudo-Gegenwart enthält, aber eigentlich Vergangenheit ist) differenziert. Sein Zeitbegriff, der während der Beschäftigung Baaders mit dem Somnambulismus entwickelt worden ist⁶⁵, ist religiös bestimmt. Zeit und Materie sind keine ursprünglichen, sondern sekundäre Bestimmungen der Schöpfung, die durch den Sündenfall Lucifers verursacht worden sind und im Menschen als Konflikt von Gut und Böse verinnerlicht werden. Während Ewigkeit als Form der Zeitfreiheit und wahre Zeit positiv bewertet werden, sind Scheinzeit und falsche Zeit dualistisch und ambivalent. So wird das Leben in der Scheinzeit als Leidens-, aber auch als Gnadenquelle dargestellt; in dieser Zeitform lebe der religiöse Mensch, der die Gegenwart verachte. Das Leben innerhalb der Scheinzeit sei die Lebensform einer Dezentriertheit und Vernichtung des Inneren des Menschen, einer Entfernung vom *Centrum naturae*, der Wurzel allen Lebens, die Jakob Böhme als Zentrum der Kräfte im Makrokosmos und gleichzeitig im Menschen dargestellt hatte:

Gerade in diesem letzteren Falle befindet sich der Mensch in dieser Schein-Zeit gegenüber oder unter der Gottheit. [...] Erstens wenn der Mensch in dieser Schein-Zeit niemals die totale Aktion des Zentrums finden kann, so folgt, dass er niemals seinen Gott total finden kann, insofern er sich nur in dieser Zeit hält. Alles, was sich ihm in dieser Zeit und diesem Raume anbietet, versucht ihn also (entweder zu seiner Beseeligung oder zu seiner Verdammnis) aus ihr herauszutreten; denn es ist, wie man es vollkommen in der Theorie weiß, ob schon man es immer in der Praxis wieder vergisst, nur eine Täuschung, wenn dieser immer von dieser Zeit missbrauchte Mensch dennoch an dieselbe glaubt, das heißt wenn er immer in einem anderen Punkte oder Teile derselben Zeit oder desselben Raumes das zu finden hofft, was er nicht in einem ersten finden konnte. – Alle sogenannten Beweise für das

65 Vgl. Eugène Susini: *Franz von Baader et le romantisme mystique*. Paris 1942, Bd. II, S. 49. Zu Baaders Zeittheorie im Allgemeinen vgl. Ferdinand Schumacher: *Der Begriff der Zeit bei Franz von Baader*. Freiburg/München 1983.

- 132 Dasein Gottes, oder eigentlich aller Gottesdienst, welcher ein Heraustreten aus der Zeit nicht bewirkt, werden euch niemals diesen totalen Gott offenbaren, dessen Bedürfnis ihr fühlet.⁶⁶

Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass Baader in seinen Schriften zum Zeitbegriff auch den Begriff ›Angst‹ verwendet. Er unterscheidet dort zwischen der natürlichen Bewegung des Menschen aus seinem Zentrum (dem Zentrum der Natur, der Wurzel alles Lebens) heraus und einem Zustand der ›Nicht-Ruhe‹ des Zentrums, eines ›Nichtbleiben-können und nicht von der Stellekönnen‹ der den Menschen aufwühlt und seine freie Bewegung verhindert; diesen Zustand definiert er als ›Entgründung‹, die zum Verlust des Zentrums führt. Sie entsteht durch die Öffnung eines Zentrums des Lebens, das geschlossen bleiben sollte: der Angst oder des Abgrundes. In einem solchen Zustand wird das Gesetz nicht mehr als Freiheit, sondern als Last empfunden. Dagegen sei eine Bewegung vorzuziehen, in welcher das Verhältnis zum Sein durch Liebe definiert wird.

Auch wenn Kierkegaard nicht die mystische Kosmologie Baaders übernimmt, sind diese Unterscheidungen meines Erachtens in Kierkegaards Zeitbegriff aus *Dem Begriff Angst*, den achtzehn *Erbaulichen Reden* von 1843–1844 (insbesondere der Rede *Die Stärkung im inwendigen Menschen* von 1843) und vor allem in *Entweder-Oder* wiederzuerkennen. Der Ästhet A. trifft sie im *Reflex des Antik-Tragischen in dem Modern-Tragischen*, in der *Wechsel-Wirtschaft* und am ausführlichsten in *Der Unglücklichste*, wo das Zeitproblem auch ein räumliches Problem ist, da der unglückliche Mensch abwesend und ›außer sich‹ ist:

Unglücklich ist, wer ›außer sich‹ ist, in der Vergangenheit oder in der Zukunft, wer keine Gegenwart hat, in der er lebt. [...] Es gibt ja, wie auch die Sprachwissenschaft lehrt, ein *tempus*, das auch in der Vergangenheit gegenwärtig, sowie ein *tempus*, das in der Zukunft gegenwärtig ist; zugleich aber

⁶⁶ Franz von Baader: *Über den Begriff der Zeit* (1818) / *Über den Zwiespalt des Glaubens und Wissens als geistige Wurzel des Verfalls der religiösen und politischen Societät in unserer wie jeder Zeit* (1833). Hg. v. Carl Linfert. Darmstadt 1958, S. 27 f.

lehrt uns dieselbe Wissenschaft, dass es eine Zeit gibt, die *plus quam perfectum* ist und nichts Präsentes mehr enthält, und ebenso ein *futurum exactum*, von dem dasselbe gilt. Demgemäß gibt es Menschen der Hoffnung und der Erinnerung. Diese sind, sofern sie nur in der Hoffnung oder nur in der Erinnerung leben, unglücklich, wenn anders nur der glücklich ist, der eine Gegenwart zu genießen hat. Indessen kann man eine Individualität, die in Hoffnung oder Erinnerung präsentisch ist [...], nicht unglücklich nennen. [...] Wer z. B. ein ewiges Leben hofft, ist [...] im strengen Sinne nicht unglücklich. Denke Dir dagegen einen Menschen, der sich in der Hoffnung nicht präsentisch werden kann, sondern die Hoffnung verliert, der dann wieder hofft und so weiter, der also ›außer sich‹ ist, nicht bloß in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft: so hast du eine Formation des Unglücklichen. Für den Menschen der Erinnerung gilt dasselbe: kann er in der Vergangenheit ›bei sich‹ sein, so ist er strenggenommen nicht unglücklich; kann er das nicht, ist er auch in der Vergangenheit ›außer sich‹, so stellt er eine Formation des Unglücklichen dar.⁶⁷

Der Ästhet A. präsentiert diese Gedanken im Rahmen einer Rede an die geheimnisvolle Gesellschaft der *Symparankromenoi* (Mitverstorbenen), die Tod, Vergessenheit und Nichtigkeit feiern und die den Titel des ›Unglücklichsten‹ als höchste Belohnung ansehen. Obwohl sie sich ihrer Situation bewusst sind, wollen die *Symparankromenoi* und der Redner diese Ebene der Reflexion nicht verlassen, sondern nur beschreiben. Die Forschung hat häufig Parallelen zwischen dem unglücklichen Selbstbewusstsein der *Symparankromenoi* und der Romantik bzw. der romantischen Ironie gezogen,⁶⁸ und A. selbst erwähnt zur Illustration seiner düster-geheimnisvollen Lage Clemens Brentanos Erzählung *Die drei Nüsse*.

⁶⁷ Søren Kierkegaard: *Entweder-Oder*. Übers. v. Wolfgang Pfeiderer u. Christoph Schrempf. In: Søren Kierkegaard: *Philosophische Schriften*. Frankfurt a. M. 2007, S. 178.

⁶⁸ So zuletzt Sebastian Soppa: *Scheiternde Subjektivität. Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und Kierkegaard*. Berlin 2010.

134 Um die Beschreibung des Unglücklichen genauer einzuordnen, verweist A.»dankbar« auf Hegels Begriff des »unglücklichen Bewusstseins«. ⁶⁹ In der *Phänomenologie des Geistes* ⁷⁰ hatte Hegel das unglückliche Bewusstsein als Selbstbewusstsein bestimmt, das von seinem wahren Wesen getrennt ist und jenseits der Wahrheit existiert. Die Entzweiung des Selbstbewusstseins in ein ideales, mit sich selbst identisches Selbstbewusstsein und ein empirisches, wandelbares Wesen wird von Hegel mit dem auf die Stufe der Positivität zurückgefallenen Christentum identifiziert. Das Scheitern der Vereinigung von endlichem Bewusstsein mit dem Ewigen ist dem unglücklichen Bewusstsein schmerzlich bewusst. Nur in der Sittlichkeit (Versöhnung der Vernunft mit der Wirklichkeit) wird das unglückliche Bewusstsein aufgehoben.

Allerdings verbindet Hegel diese Beschreibung nicht mit einer Zeittheorie. Kierkegaard übernimmt diese von Baader und beschreibt das Scheitern des unglücklichen Bewusstseins anhand der zeitlichen Grundstruktur der Existenz, die für das Glücken des Selbstverhältnisses fundamental wird. Der ersehnte Berührungspunkt von Zeit und Ewigkeit, der nur in der Zeit stattfinden kann, ist der Augenblick. Während der ästhetische Augenblick – von A. als Augenblick der Sinnlichkeit beschrieben – nur eine Abstraktion und Flucht vor der Zeitlichkeit bedeutet, ⁷¹ und der ethische Augenblick Zeit und Ewigkeit verbindet, ist für die Religiosität die Überwindung des Augenblicks wichtig. In der erbaulichen Rede *Die Stärkung im inwendigen Menschen* (1843) wird dieser Prozess von der Besorgnis verursacht und anhand der platonisch-christlichen Metapher des »inwendigen Menschen« (*Röm.* 7,21–23; *2. Kor.* 4, 16–18; *Eph.* 3,14–19) beschrieben:

Durch jede tiefere Bedeutung, die ihn *älter* macht als den Augenblick und ihn das Ewige ergreifen lässt, vergewissert sich der Mensch dessen, dass er ein wirkliches Verhältnis zu

69 Kierkegaard: *Entweder-Oder* (s. Anm. 67), S. 178.

70 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe.* Hg. v. H. Glockner. Bd. 2. Nachdr. Stuttgart 1932, S. 158 ff.

71 Vgl. Gerhard Thonhauser: *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Heidegger*. Freiburg/München 2011, S. 143.

einer Welt hat, und dass dies Verhältnis somit kein bloßes Wissen sein kann von der Welt und von sich selbst als einen Teil von ihr, sintemal ein solches Wissen kein Verhältnis ist, eben weil er selber in diesem Wissen gleichgültig gegen diese Welt und diese Welt gleichgültig gegen sein Wissen von ihr. Erst in dem Augenblick, wo die Besorgnis in seiner Seele erwacht, was die Welt für ihn und er für die Welt zu bedeuten hat, was all das in ihm, womit er selbst der Welt gehört, für ihn zu bedeuten habe und damit er für die Welt, alsdann erst, in dieser *Besorgnis*, kündigt sich der inwendige Mensch an.⁷²

Doch diese Besorgnis, die A. und die *Symparanekromenoi* nicht besitzen, verlangt eine neue Art von Wissen, die gleichzeitig ein Handeln ist. Ein besorgtes Wissen, das als Grundlage des Erbaulichen erscheint.

Wenn Kierkegaard dem Ästheten A. eine Anpassung von Baaders Zeittheorie zuschreibt, kann diese Form der Rezeption sowohl als Anerkennung als auch als Kritik gedeutet werden. Denn obwohl A. die existentielle Dimension der Zeitstruktur überschaut und sein Unglück versteht, ist er nicht bereit, ethische Konsequenzen zu ziehen. In diesem Sinn wäre Kierkegaards Anerkennung Baaders genauso ambivalent und kritisch wie seine Wertung Friedrich Schlegels, Ludwig Tiecks und Jean Pauls in der Dissertation *Über den Begriff der Ironie*. Dennoch scheint mir Baader neben den erwähnten romantischen Theologen eine Sonderstellung innerhalb der Romantik-Wertung Kierkegaards einzunehmen. Denn auch der Ausweg aus der ironischen Lage des Ästheteten ist wahrscheinlich von Baaders Kritik an Schelling inspiriert.⁷³ Insbesondere scheint Kierkegaard an eine Stelle aus den *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* gedacht zu haben, in der die Fähigkeit des Menschen beschrieben wird, »regressiv durch Legung eines guten Grundes den ganzen bösen Grund in sich zu tilgen«. ⁷⁴ In einer Tagebuchauf-

72 Søren Kierkegaard: *Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden 1843*. Übers. v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf/Köln 1955, S. 132 f.

73 Vgl. Peter Koslowski: *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Paderborn 2001, S. 754 f.

74 Baader: *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* (s. Anm. 63), H. 1, S. 80.

136 zeichnung von 1836 verweist Kierkegaard auf diese reformierende Regression: »Die Umkehr geht langsam. Man muss, wie Fr. Baader richtig bemerkt, den gleichen Weg rücklings gehen, den man früher vorwärts gegangen ist.«⁷⁵

Überhaupt ist das »rücklings gehen« oder »rücklings blicken« ein wichtiges Thema bei Kierkegaard.⁷⁶ So in *Aus eines noch Lebenden Papieren* als Definition der »Lebensanschauung«, welche dann eintrifft, wenn das Leben »rückwärts, durch die Idee« begriffen wird (wobei hier Kierkegaard Karl Daub zitiert, aber, wie die dänische kritische Ausgabe nachweist, wohl eigentlich die zitierte Stelle aus Baaders Vorlesungen meint).⁷⁷ Oder in der berühmten Behauptung aus dem Tagebuchheft *JJ*, das Leben müsse rückwärts verstanden, aber vorwärts gelebt werden.⁷⁸

Darum lässt Kierkegaard auch sein Pseudonym Johannes Climacus in den *Philosophischen Brocken* unter Hinweis auf Karl Daub bemerken, dass der *Historico-philosophus*, der sich mit dem Vergangenen beschäftigt, ein rückwärts gerichteter Prophet sei. Und, auf die Frage, ob das Vergangene größere Notwendigkeit als das Zukünftige hat, antwortet er, erneut mit Verweis auf Baader, dass der Gewissheit des Vergangenen die Ungewissheit zugrunde liegt, die auch für das Zukünftige besteht, nämlich die Möglichkeit.⁷⁹ Die Notwendigkeit betreffe nur das Wesen, und die Bestimmung des Wesens sei: Werden auszuschließen. Ein eindeutiger Seitenhieb auf die idealistische Geschichtsphilosophie, in der der Notwendigkeitsbegriff eine zentrale Rolle spielt.

In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken* heißt es dann, in einer ähnlichen Überlegung: »Unter spekulativem Gesichtspunkt gilt, dass ich das Ewige nach rückwärts

75 Kierkegaard: *Papirer* (s. Anm. 3), 1 A. 174. Übersetzung zit. nach *Tagebücher* (s. Anm. 5), Bd. I, S. 77.

76 Vgl. hierzu auch: Nils Jørgen Cappelørn: »Kierkegaards eigener Gesichtspunkt: Vorwärts zu leben, aber rückwärts zu verstehen«. Übers. v. Hermann Deuser. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 17 (1975), H. 1, S. 61–75.

77 *SKS* (s. Anm. 14), Bd. 1, S. 32.

78 *SKS* (s. Anm. 14), Bd. 18, S. 306.

79 Søren Kierkegaard: *Philosophische Brocken*. Düsseldorf/Köln 1952, S. 77.

hin erinnernd erreichen kann«, aber »ein Existierender kann sich 137
nach vorn hin nur zum Ewigen als zu dem Futurischen verhalten«. ⁸⁰
>Spekulation< und gläubige Existenz geraten so in einem Gegen-
satz, und dies ist ein bedeutsamer Unterschied zu Martensens und
Baaders Position.

6. Fazit

Trotz der unterschiedlichen Bewertung der Spekulation blieb Kierkegaards Baader-Lektüre nicht folgenlos. Beide Autoren wandten sich gegen das Bestreben der Subjektivitäts- und Systemphilosophie des deutschen Idealismus, eine Geschichtsphilosophie an die Stelle der Offenbarungsreligion zu setzen. Sie plädierten für eine Philosophie, die mit dem Gottesbegriff anfängt. Insofern sind die hier behandelten Texte charakteristisch für eine bestimmte, theistische und konservative Reaktion auf den Anfang der Selbstdeutung der Moderne. An die Stelle der Weltdeutung der christlichen Religion hatte der klassische Idealismus den Gedanken des im Menschen zu sich kommenden absoluten Geistes zu stellen versucht. Als Reaktion darauf versuchten die Theologen, ältere, vormoderne Philosopheme wieder aufzugreifen. Es ist charakteristisch, dass sowohl Kierkegaard als auch Baader die Problematik *ab ovo* angreifen und den Sündenfall ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen. Dennoch bedeutet das keine Ignoranz gegenüber der Gesamtproblematik der Moderne, wie deren Beschäftigung mit dem Problem der Zeit, der Dezentriertheit und der Angst eindeutig belegen. Der sozialgeschichtliche Hintergrund (der Umbruch und die Verunsicherung nach den napoleonischen Kriegen) ist nicht zuletzt an den unterschiedlichen Behandlungen der Faust-Problematik erkennbar. Er ermöglichte auch das deutsch-dänische intellektuelle Netzwerk, das zu Kierkegaards Bekanntschaft mit den Gedanken Baaders führte, weil sich die Theologen in beiden Ländern, unabhängig von der Konfession, mit den gleichen Fragen konfrontiert sahen.

80 Søren Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. Übers. von Hans Martin Junghans. Gütersloh 1994, S. 131.

138 Franz von Baader, der sich der Gnosis zuwandte, glaubte im Mythos des Idealismus vom Menschen als Agenten des Weltgeistes Elemente des gnostischen Mythos vom Menschen als Teil und Erlöser des gefallen Gottes wiederzuerkennen, und strebte so eine Korrektur, aber auch eine Verwertung Hegelscher Gedanken an. Er erkannte auch die politische Funktion dieses Mythos, der eine legitimierende Funktion für den Aufbruch des Bürgertums und später des Proletariats⁸¹ hatte, und machte, gegen den Fortschrittsoptimismus der Hegelianer, bereits 1835 auf die Notwendigkeit einer Interessenvertretung für die Arbeiterschaft aufmerksam, dadurch die katholische Sozialbewegung begründend. Im Vergleich damit war Kierkegaard, der die sozial-religiöse Rolle in Dänemark bereits von Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783–1872) übernommen sah, viel skeptischer, zumal er Grundtvig wegen dessen romantisch-nationalen Wurzeln misstraute. Seine Gesellschaftskritik äußerte sich nur aus der Perspektive des Individuums, nicht aus derjenigen bestimmter sozialen Schichten. Und während Baader in dieser Hinsicht ökumenisch dachte und auch einen Versuch unternahm, in St. Petersburg eine Akademie zur Vereinigung der christlichen Konfessionen zu gründen (was ihn von katholischer Seite in einen akuten Kirchenkampf verwickelte), war Kierkegaard, trotz der Übernahme mancher katholischer Standpunkte, in seiner Kirchenkritik viel radikaler, bis hin zum Zweifel an der Möglichkeit einer organisierten Kirchenreform.

Dennoch konnte Kierkegaard vielfältige Anregungen vom katholischen Romantiker Baader übernehmen. Beide versuchen im Grunde auf eigene Weise, ein neues Verhältnis zwischen Form, Stil und Inhalt in der Philosophie einzuführen, und die moderne Trennung der Disziplinen Religion und Philosophie wieder zu überbrücken. Trotz einzelner Kritikpunkte und der Zuschreibung der Zeittheorie Baaders zu dem Ästhetiker A., ist Kierkegaards Wertung Baaders weniger ablehnend und kritisch als seine Wertung Friedrich Schlegels, Ludwig Tiecks, Jean Pauls und der Frühromantik im Allgemeinen, und bildet insofern eine Ausnahme innerhalb der vorwiegend antiromantischen (bzw. überbietend kritisch nachahmenden) Haltung Kierkegaards.

81 Vgl. Koslowski: *Philosophien der Offenbarung* (s. Anm. 73), S. 285.